Ks. Ireneusz MROCZKOWSKI

BLASKI I CIENIE TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Jeśli jest prawdą, że „najlepszą porą, by siać i sadzić jest czas burzy i niepokoju" (Lacordaire), to teologowie w Polsce powinni teraz szczególnie wiele zasiać i zasadzić. W czasie konfrontacji z komunizmem musieliśmy zacieśniać szeregi i budować twierdze obronne, lecz wysiłek intelektualny w „zdawaniu sprawy z nadziei chrześcijańskiej" był proporcjonalny do siły argumentów i społecznych błędów marksizmu. Teraz stajemy nagle na otwartym rynku idei, przesądów i zwykłej niewiedzy.

Okazuje się, że nie możemy pozwolić sobie na przeżywanie radości zwycięzców. Można zapytać zresztą, czy teologia, jako metodyczna i systematyczna refleksja nad misterium Boga i człowieka, może kiedykolwiek pozwolić sobie na coś takiego. Czy nie jest ona raczej ciągłym budowaniem mostów między Ewangelią Jezusa Chrystusa i doświadczeniem człowieka? Czy nie jest próbą zrozumienia Tajemnicy przerastającej człowieka?

Niewątpliwie sposobną okazją do refleksji nad tymi zagadnieniami w dzisiejszej sytuacji Kościoła w Polsce może stać się książka Raymonda Winlinga *Teologia współczesna 1945-1980*[1]. Na Zachodzie jest to jedna z wielu prób syntezy teologii katolickiej po II wojnie światowej. U nas próby takie pojawiały się po Soborze, ale były to przeważnie prace zbiorowe, ograniczające się do komentowania Vaticanum II[2].

R. Winling wyróżnia w katolickiej teologii współczesnej trzy okresy: 1945-1958; 1958-1965; 1965-1980. Nie znaczy to, że daty te wyznaczają zupełnie nowe etapy rozwoju. Decydującym wydarzeniem teologicznym po wojnie był Sobór Watykański II, ale autor nie stara się tego podkreślać. Wydaje się, że Winling traktuje Sobór jako etap zamknięty, który wniósł trwałe wartości, choć nie był pozbawiony ograniczeń.

W bogatym nurcie teologii katolickiej, którą opisuje Winling, spotykamy przeplatające się trzy motywy: impulsy czerpane z autentycznej przeszłości chrześcijańskiej, nowe prądy ideowe towarzyszące egzystencji człowieka oraz dorobek teologów protestanckich, który przenikał do teologii katolickiej wraz z dialogiem ekumenicznym. Trzeba powiedzieć, że z tych trzech motywów najmniej uwagi poświęca Winling pierwszemu.

---

[1] R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980* (*La théologie contemporaine 1945-1980*), przekł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, ss. 494.

[2] W 1972 r. Wydawnictwo „Znak" wydało ciekawą książkę M. Schoofa: *Przełom w teologii katolickiej*. Siłą rzeczy autor nie mógł przewidzieć rozwoju teologii katolickiej w ostatnim dwudziestoleciu.

WSPÓŁCZESNE PRĄDY UMYSŁOWE

Autor starannie na ogół notuje przemiany, wyzwania i bodźce wypływające ze zmieniających się radykalnie warunków społeczno-politycznych i światopoglądowych. Okres powojenny charakteryzował się na Zachodzie odrzuceniem idealizowania przeszłości, pogardą dla tradycji i zakwestionowaniem zarówno struktur chronionych przez religię chrześcijańską, jak i tradycyjnych wartości chrześcijańskich. W pierwszych latach po II wojnie światowej zrodziło się pytanie o sens tej straszliwej tragedii. Egzystencjalizm, marksizm i ateizm rzuciły wyzwanie teologii. Filozofowie przestali oddawać się spekulacjom metafizycznym na temat natury ludzkiej, a podjęli analizę funkcjonalną zachowania człowieka oraz jego związków z otaczającym go środowiskiem.

W latach 1959-1966 utwierdzał się i wywoływał zachwyt strukturalizm, zajmując na rynku idei miejsce egzystencjalizmu. Wspólną cechą takich ludzi, jak C. Lévi-Strauss, R. Jacobson, J. Lacan, L. Althusser czy R. Barthes było przekonanie o porażce historyzmu i atomizmu psychologicznego. Zaczęto mówić o strukturze, która charakteryzowałaby się całościową zdolnością transformacji i samoregulacją. Dla teologii ważnym prądem okazała się w latach sześćdziesiątych hermeneutyka, a więc interpretacja języka, w której skrzyżowały się dociekania L. Wittgensteina, filozofia lingwistyczna Anglików, fenomenologia E. Husserla, niektóre poszukiwania M. Heideggera oraz psychoanaliza.

Wielość i różnorodność prądów umysłowych nie wystarczyła do ogarnięcia sytuacji społeczno-ideologicznej po roku 1965. Mimo odbudowy gospodarczej Zachodu po wojnie, pod koniec lat sześćdziesiątych w szerokich kręgach ludzi, zwłaszcza młodych, nastąpiło zachwianie wiary w postęp. Ufność pokładana w wolnych instytucjach ustąpiła miejsca rozczarowaniu. Zachodnia cywilizacja przeżyła bunt młodych. Kościół, który wyszedł z Soboru z wielkimi nadziejami, nie uniknął głębokiego kryzysu duchowieństwa, starcia tradycjonalistów i progresistów, zagubienia wielu swoich członków, oddalających się od Kościoła wraz z postępującą laicyzacją. Można więc powiedzieć, że w okresie powojennym chrześcijaństwo zostało skonfrontowane na płaszczyźnie ideologicznej z twierdzeniami mistrzów podejrzliwości: F. Nietzschego, Z. Freuda i K. Marksa oraz ich uczniów. Kościół znalazł się w świecie, gdzie panuje prymat rzeczy przed osobą, techniki przed etyką, usiłuje się „więcej mieć” niż „bardziej być” oraz częściej mówi się o sprawiedliwości niż miłosierdziu.

TEOLOGIA PROTESTANCKA

Z taką rzeczywistością zaczęli się zmagać najpierw teologowie protestanccy. W książce Winlinga spotykamy tych, którzy odpowiadali na znaki czasu głosem donośnym, docierającym daleko poza granice protestantyzmu. Takim teologiem był K. Barth. Rzadko historia teologii ulegała tak radykalnej i twórczej przemianie jak ta, która rozpoczęła się wraz z teologią Słowa Bożego. K. Barth poddał kuracji wstrząsowej tzw. liberalizm teologii protestanckiej. Pokazał, że teologia liberalna nie jest niczym innym jak „płytkim humanizmem”. Przeciwstawiając się metodzie historyczno-krytycznej poka-

zał Boga jako zupełnie Innego. Zdecydowanie podkreślając prymat Objawienia pomógł protestantom zachować swoją tożsamość.

Jego uczniami byli P. Tillich i R. Niebuhr. Pierwszy nie poszedł co prawda dokładnie śladami mistrza, ale wyraźnie stwierdzał, że rolą teologii nie jest nasycanie kultury sensem, lecz wyjawianie sensu ostatecznościowego. To właśnie wiara w Boga – jako wyraz troski ostatecznej – nadaje spójność kulturze. R. Niebuhr był zaś przekonany, że chrześcijaństwo liberalne przyswoiło sobie kategorie kultury burżuazyjnej (leseferyzm, zupełna swoboda działania w gospodarce, nieograniczona wiara w postęp) i straciło poczucie tajemnicy i transcendencji.

Jeśli Barth zrezygnował z oparcia swej teologii na filozofii egzystencji, to R. Bultmann zafascynował się Heideggerem. Był on przy tym świetnym egzegetą, jednym z twórców metody „Formgeschichte". Od 1941 r. zaczął Bultmann „odmitologizowywanie" Biblii i religii. To, co w osobie Jezusa ma znaczenie dla wiary, to nie szczegóły Jego czynów, lecz fakt, że chciał się w Nim objawić Bóg. Ważne jest jedynie to, czy opowiadamy się za Bogiem, czy jesteśmy gotowi na ukrzyżowanie z Chrystusem i powstanie z Nim z martwych.

Z takim programem Bultmann stał się przedmiotem sporów w łonie samego protestantyzmu. K. Barth twierdził, że Jezus Chrystus ważniejszy jest niż nasza wiara, ponieważ ją poprzedza, rozbudza i trwa niezależnie od naszych wahań i sprzeniewierzeń. Egzystencjalizm nie jest w stanie dostarczyć wstępnego zrozumienia Nowego Testamentu, ponieważ nie może mieć pretensji do bycia uniwersalnym. Nawet tacy uczniowie Bultmanna, jak G. Bornkamm, G. Ebeling, E. Fuchs, H. Conzelmann i H. Braun, uważają, że formuła Bultmannowska „prostego faktu, że Jezus się pojawił" nie może wystarczyć teologowi do wyjaśnienia wydarzenia Jezusa i wiary chrześcijańskiej. W tej sytuacji W. Pannenberg starał się podkreślić ciągłość między Jezusem historii a Chrystusem przepowiadania apostolskiego, natomiast J. Moltmann uważał, że głównymi obowiązkami chrystologii jest zarówno krytyczna weryfikacja początków wiary chrześcijańskiej w historii Jezusa, jak i konsekwencje tej wiary dla teraźniejszości i przyszłości.

W kręgach teologów protestanckich zapoczątkowana została poważna dyskusja nad sekularyzacją i laicyzacją. Według F. Gogartena, korzenie sekularyzacji tkwią w wierze chrześcijańskiej, ponieważ wiara wyrywa człowieka z ciemnych mocy. Jeżeli więc sekularyzacja odbóstwia świat i czyni człowieka dojrzalszym, może być uważana za proces pozytywny. Nie powinna jednak przemieniać się w laicyzm i prowadzić do przekonania o absolutnym panowaniu człowieka nad światem. Według D. Bonhoeffera, laicyzacja pociąga za sobą zmierzch wiary i stwarza poważne trudności w jej głoszeniu. Trzeba odejść od pojmowania Boga jako zapewniającego bezpieczeństwo człowiekowi. Bóg cierpi w świecie i dla świata, jest Bogiem krzyża. Kościół powinien być miejscem w świecie, gdzie Bóg i człowiek się spotykają, aby służyć ludziom.

Tezy te odbiły się szerokim echem w świecie anglosaskim, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie nastąpiła radykalizacja tzw. teologii laicyzacji i pojawiły się dzieła teologów o „śmier-

ci Boga". O ile H. Cox chciał przekształcić teologię w politykę, P. van Buren czuł się już zmuszony odrzucić słowo „Bóg" pod pretekstem, że nie ma ono sensu. Wypowiedzi dotyczące Boga, jakie znajdujemy w Ewangelii, są – według van Burena – tylko przestarzałym sposobem wyrażania tego, co chce się orzec o samym człowieku. Być chrześcijaninem to otworzyć się na „zaraźliwą wolność" i żyć dla innych tak, jak uczynił to Jezus.

Podobne poglądy głosili: G. Vahanian, W. Hamilton, Th. J. J. Altizer, J. Robinson. Świadomie i zdecydowanie występowali przeciwko pojmowaniu Boga jako „wyjaśniania" zagadek wiedzy czy alibi dla ludzkich zaniechań. Rezygnując z metafizyki rozwijali takie kategorie opisu religii, jak spotkanie i obecność. W Chrystusie Bóg spotkał się z ludzkością i zachęca nas do bycia odpowiedzialnymi oraz do spełnienia naszej dojrzałości.

Trzeba powiedzieć, że liczne pojęcia i analizy „teologów laicyzacji" były i są dwuznaczne. Laicyzacja jako zjawisko socjokulturowe stała się zasadą teologiczną objaśnianą za pomocą Biblii. Nie można przeoczyć, że teologia ta znalazła podatniejszy grunt w protestantyzmie, przywykłym do radykalnego rozdziału między Bogiem transcendentnym i człowiekiem grzesznym. W teologii katolickiej jest znacznie trudniej włączyć laicyzację w pojęcie wiary religijnej. Ponadto warto zauważyć, że radykalizm twierdzeń „teologów laicyzacji" okazywał się z reguły mniejszy w stosunku do społeczeństwa niż Kościoła. Musi zastanawiać też fakt, że w społeczeństwie znajdowały się zawsze inne ruchy kontestacyjne, które na ogół wchłaniały w siebie krytycyzm społeczny tej „teologii".

PANORAMA KATOLICKIEJ TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Opisując powojenną teologię katolicką, R. Winling pokazuje zarówno jej wielkie osiągnięcia, jak i braki. Warto pamiętać, że teologia ta jest ciągle konfrontowana z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, co nadaje jej swoisty rytm rozwoju i pozwala zachować dłuższą pamięć. Przyglądając się np. wysiłkom Piusa XII w poszukiwaniu odpowiedzi na wyzwania czasu powojennego, trzeba przyznać, że Papież starał się stworzyć wspólną doktrynę zdolną do zapewnienia solidnej formacji przyszłych księży i do zachowania jedności wiary. Kościół odziedziczył po nim *Mystici corporis* (1943), *Divino afflante Spiritu* (1943), *Mediator Dei* (1947) i *Humani generis* (1950). Pius XII przedstawił zasadnicze elementy doktryny Kościoła z precyzją, jakiej niewiele przykładów można znaleźć w historii papiestwa.

Nie można zapomnieć, że za jego pontyfikatu pojawiły się próby odnowy w biblistyce; uczeni katoliccy wnieśli wkład do badań nad rękopisami z Qumran, a szkoła biblijna w Jerozolimie opublikowała Biblię Jerozolimską. Biblistyka katolicka może poszczycić się pracami: L. Cerfaux, J. Duponta, H. Schürmanna, R. Schnackenburga. Benedyktyni ze Stennbrugge opublikowali nową edycję Ojców Kościoła („Corpus christianorum"), we Francji zaczęto wydawać *Sources chrétiennes*, a w angielskim obszarze językowym – *Ancient Christian Writers* (J. Quasten i J. C. Plumpe).

Liturgiści francuscy, poprzez „La Maison Dieu" i serię wydawniczą „Lex orandi", stawiają sobie za cel odnowę duszpasterstwa, a teolodzy odkrywają liturgię jako źródło teologiczne. W

eklezjologii obok określenia Kościoła jako Ciała Mistycznego pojawia się coraz częściej kategoria uzupełniająca – Lud Boży (M. D. Koster, K. Mörsdorf, M. Schmaus). Wielu teologom nie wystarcza negatywna definicja laikatu. Tacy myśliciele, jak Y. Congar, E. Schillebeeckx, G. Philips, F. X. Arnold, K. Rahner, podkreślają, że działanie apostolskie świeckich jest zdeterminowane przez miejsce, jakie zajmują w świecie, i powszechne kapłaństwo wiernych.

Jeszcze przed Soborem Watykańskim II teologowie otwierają się na nowe prądy i idee. Dyskutują z takimi filozofami, jak G. Marcel, J. Lacrois, J. Maritain, E. Mounier, M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig. M. D. Chenu tworzy teologię rzeczywistości ziemskich. J. Daniélou pisze w 1946 r. słynny artykuł *O dzisiejszych tendencjach myśli religijnej*. Bez ogródek stwierdza, że czas najwyższy zabrać się do usuwania rozłamu, jaki panuje między teologią a życiem. Może to nastąpić poprzez powrót do źródeł biblijnych, patrystycznych i liturgicznych oraz nawiązanie bliższego kontaktu z marksizmem i egzystencjalizmem, a więc kierunkami myślowymi, które rozbudowały pojęcia „historyczności" i „subiektywności". Nie można też – według Daniélou – zaniedbać apostolskiego zaangażowania w życie społeczne.

Dyskusje na te tematy rozwinęły się w ramach tzw. nowej teologii, na jezuickim wydziale w Lyon-Fourvière. Mianem „nowej teologii" określa się także prace Chenu i Congara, a nawet w ogóle wszystkie inicjatywy duszpasterskie w Kościele francuskim po wojnie. W istocie spór szedł o miejsce neotomizmu we współczesnej refleksji teologicznej. Czy powrót do przeszłości z pominięciem scholastyki jest uzasadniony? Co może wnieść teologia historyczna? Spierano się o rozumienie intelektualistyczne wiary, pojęcie tradycji, łaski i natury, apologetyki chrześcijańskiej. R. Garrigou-Lagrange atakując z werwą teologów jezuickich wywołał ducha krucjaty „antymodernistycznej". W 1950 r. posługując się encykliką *Humani generis* potępił on relatywizm filozoficzny i dogmatyczny „nowej teologii". Ówczesne dyskusje dają wiele do myślenia w dzisiejszej dobie teologicznej, będącej w dużej mierze powtórzeniem – lub kontynuacją – tamtych konfliktów postaw.

Dyskusje wokół „nowej teologii" znalazły echo w pracach Soboru Watykańskiego II. Wystarczy przypomnieć, że jedną z zasadniczych kategorii teologii Vaticanum II była „historia Zbawienia". W perspektywie Boga historia Biblii wiąże się z historią powszechną religijnych poszukiwań ludzkości. Kościół jest Ludem Bożym w drodze do niebieskiej ojczyzny. Jako sakrament zbawienia dla wszystkich ludzi otwiera się na problemy, niepokoje i nadzieje świata. Dokumenty soborowe wiążą te zagadnienia z teologią trynitarną. Właśnie w Kościele urzeczywistnia się plan miłości Ojca, w którym ludzie dążą do zjednoczenia z Bogiem. Syn Boży dokonując odkupienia zaczyna budowę królestwa niebieskiego na ziemi. Kościół wywodzący się z ofiary krzyża jest ożywiany przez Ducha Świętego. Ta perspektywa trynitarna znajduje się w nauce o Ludzie Bożym, o katolikach świeckich, powszechnym powołaniu do świętości i w eschatologii.

Na Soborze Watykańskim II teologię scholastyczną zastąpiono określeniami wziętymi z Pisma św., Ojców Kościoła i myślicieli nowożytnych. So-

bór zaakceptował liczne tematy wysuwane przez teologię odnowy: sakramentologię, którą budował O. Casel, Kościół jako Lud Boży otwarty na historię, ekumenizm, autonomię rzeczywistości ziemskich, misyjny charakter Kościoła. Wielka soborowa dyskusja na temat „dwu źródeł" Objawienia przyznała rację „nowej teologii", która walczyła o jak najściślejszą więź pomiędzy Biblią i Tradycją. Biblia stanowi utrwalone w piśmie jądro apostolskiej Tradycji, tradycja zaś jest przekazywaniem rzeczywistości Objawienia i rozwijającym się kościelnym rozumieniem Pisma.

R. Winling oceniając Sobór Watykański II stwierdza, że zwyciężyła tam teologia odnowy, często uważana przed Soborem za niebezpieczną. Teologia odnowy polegała na powrocie do źródeł i jednoznacznym otwarciu na świat. Przyniosło to zarówno precyzyjną analizę Kościoła i świata, jak i rozbudowanie metody indukcyjnej, docenienie antropologii personalistycznej. Zdaniem Winlinga, osiągnięciom Soboru towarzyszyły jednak określone ograniczenia. Poza brakami w zharmonizowaniu tekstów należy zanotować niedostateczne rozwinięcie takich tematów, jak objawienie naturalne, eschatologia czy powszechne kapłaństwo wiernych.

Nie jest naszym zadaniem dyskusja z Winlinga oceną Soboru, ale może budzić wątpliwości jego rozłożenie akcentów. Jeśli obserwuje się posoborowe drogi teologii, widać, że dyskusje ogniskują się wokół teologii politycznej (J. B. Metz), teologii nadziei (J. Moltmann), zaangażowania społecznego chrześcijan (teologia wyzwolenia, chrześcijańskie rozumienie praw człowieka). Niewątpliwym wyrazem rozwoju myślenia społecznoteologicznego stały się encykliki społeczne Jana XXIII i Pawła VI. Ten pierwszy nie tylko uznał prawa człowieka, ale uczynił ich obronę jednym z ważniejszych celów działalności. Paweł VI dał jasno do zrozumienia, że Kościół zrezygnował ze średniowiecznej pretensji do sprawowania władzy absolutnej nad państwem ziemskim. Jedyną misją w tej płaszczyźnie jest służba człowiekowi. Jednak nie można w związku z tym zapominać o zadaniu, jakie staje przed teologią moralną. Winling nie docenia jakby tego aspektu (np. pomija zupełnie sprawę encykliki *Humanae vitae* i związanej z nią dyskusji). Jan Paweł II kontynuuje myśl poprzedników rozwijając ciągle antropologię chrześcijańską, zarysowaną w *Gaudium et spes*. Winling słusznie podkreśla, że obecny Papież zaproponował humanizm Chrystusowy, oparty na soborowej analizie człowieka jako obrazu Bożego i ciągłej analizie znaków czasu.

Wydaje się, że taki program jest tym bardziej potrzebny, im głębszy staje się kryzys zachodniego humanizmu, a prawdziwe doświadczenie religijne wspierane jest przez współczesną gnozę. Rozbicie obszaru nauk humanistycznych ma niezaprzeczalne reperkusje w teologii. Co więcej, wewnętrzna spójność teologii zagrożona jest przez rozdział między teologią spekulatywną i praktyką wspólnotową. Krytykuje się tradycję, oskarża onto-teologię, mówi o ateizmie w chrześcijaństwie. D. Sölle nie waha się oświadczyć, że teizm stał się niemożliwy, „bowiem nie można przedstawiać Boga transcendentnego, z którym człowiek utrzymuje relacje osobowe".

Wydaje się, że Zachód poprzez rezygnację z metafizyki i posługiwanie się analogią zmierza w kierunku teolo-

gii apofatycznej. Żadne stwierdzenie ludzkie nie sięga ostatecznej głębi tajemnicy Boga. Nie jest on elementem świata obok innych elementów. Jest Nieskończonością, zawsze uprzednią wobec aktu poznania, Niepojętością, która zawsze znajduje się ponad tym, co jest i może być pomyślane poza Nim. Dlatego pewnie po Soborze Watykańskim II rozwinęła się tak żywa refleksja chrystologiczna. Mimo zróżnicowania metodologicznego (D. Sölle, L. Boff, H. Küng, P. Schonenberg, E. Schillebeeckx, H. Urs von Balthasar, K. Rahner, W. Kasper), punktem wyjścia refleksji o Bogu jest rzeczywista egzystencja Jezusa. Traktat o Wcieleniu złączony jest z traktatem o Odkupieniu, a chrystologię łączy się z pneumatologią. W Jezusie Chrystusie odkrywa się możliwość „zrozumienia" Boga. Jego „osobliwość" staje się źródłem niezwykłości i specyficzności chrześcijaństwa.

Chrystologiczna koncentracja teologii posoborowej naświetla rozwój nauki o Duchu Świętym. Odnowa liturgiczna, ruchy charyzmatyczne w Kościele i ekumenizm są owocem działania Ducha Świętego. Stąd istotna jest dzisiaj refleksja nad Jego rolą w życiu indywidualnym i wspólnotowym.

Duże przemiany dokonują się w teologii grzechu i sakramentologii. Do roku 1970 grzech był uważany za klucz do zrozumienia egzystencji chrześcijańskiej. Sytuacja w ostatnim dwudziestoleciu zmieniła się na tyle, że jakby zapomniano o tym aspekcie teologii. Natomiast w sakramentologii panuje różnorodność podejść, choć po pracach Schillebeeckxa i Rahnera widać bardziej personalistyczne i wspólnotowe nastawienie.

*

Po przeczytaniu książki Winlinga rodzi się pytanie, na ile pomaga ona w uchwyceniu głównych trendów współczesnego myślenia teologicznego. Nie można przecież oczekiwać od autora, aby na 490 stronach przedstawił szczegóły teologii powojennej. Dlatego nie można mieć za złe Winlingowi, że ograniczył się w zasadzie do teologii dogmatycznej, że się obraca w kręgu teologii Zachodniej i wiele zagadnień tylko szkicuje. Trzeba być mu wdzięcznym za pokazanie teologii katolickiej na tle współczesnych prądów umysłowych oraz teologii protestanckiej. Winling zdaje się przestrzegać teologów przed pogardzaniem naukami humanistycznymi, zwłaszcza hermeneutyką i filozofią. Hermeneutyka uczy wystrzegania się lektury naiwnej i apriorycznie fundamentalistycznej, filozofia zaś przypomina, że człowiek jest istotą naznaczoną czasowością, cielesnością i historycznością.

Mimo tych pozytywów pozostaje nieco niedosytu po lekturze książki Winlinga. Rodzi się on przede wszystkim z tego, że chronologia walczy tu o lepsze z syntezą. Same podziały czasowe niewiele wnoszą, jeśli wciąż pojawiają się te same nazwiska i te same problemy, jeśli nie pokazuje się istoty przemian teologicznych. Najtrudniej było pokazać istotę rozwoju teologii w latach 1966-1980. Pojawiło się tak wiele różnorodnych propozycji teologicznych, że oddzielenie ziarna od plew nie jest łatwe.

Nie znaczy to, że książka Winlinga nie pomaga w ocenie najnowszych prądów teologicznych i nie uwrażliwia na pewne zagrożenia. Jeśli mielibyśmy

wymienić tu zagrożenia, należałoby wspomnieć o niedostatecznym rozwoju teologii Stworzenia. Wiąże się to zarówno z zanikiem metafizyki, jak i zamykaniem się człowieka w tym, co empiryczne. Kard. J. Ratzinger mówi, że w ten sposób natura staje się ślepa, a ludzkie sumienie głuche. Chrystologia może przekształcić się w Jezusologię, a królestwo Boże zostać zastąpione mirażem raju ziemskiego. Dobrze się stanie, jeśli książka Winlinga pomoże nam tworzyć taką teologię, która ominie te zagrożenia.